Heraklitische Studien.

Programm

der

Kgl. Studienanstalt Zweibrücken

zum Schlusse des Studienjahres

1885/86

verfasst von

Dr. Jakob Mohr

Klassverweser.

Zweibrücken.
Buchdruckerei von August Kranzbühler.
1886.



Vorwort.

Diese Arbeit setzt zunächst die Untersuchungen einer früheren: „Über die historische Stellung Heraklits von Ephesus“ fort. Die Resultate derselben haben zum Teil Anerkennung gefunden, zum Teil Widerspruch hervorgerufen. Der neueste Monograph Heraklits, Teichmüller, hat meine Erklärung der heraklitischen Naturlehre bekämpft und eine ganz entgegengesetzte Ansicht aufgestellt. Die Bedeutung des genannten Forschers auf diesem Gebiete wird es wohl hinreichend erklären, wenn ich mich mit ihm eingehend auseinandersetze. Ich werde die Frage nach einer Seite hin beleuchten, die bisher noch gar nicht berücksichtigt wurde. Zu Grunde gelegt habe ich meinen Untersuchungen einen Auszug aus der Schrift Heraklits „Über die Natur,“ von dem ich wohl behaupten darf, dass ich ihn entdeckt habe, da er bisher von Niemand als solcher gewürdigt worden war. Ich freue mich, in diesem Punkte die Zustimmung eines so hervorragenden Forschers wie Heinze gefunden zu haben.

Über die Bedeutung Heraklits für die Psychologie habe ich mich in meiner Schrift „Grundlage der empirischen Psychologie“ ausgesprochen. Die Einwendungen Schaarschmidts, dessen Kritik sonst meinem Standpunkt gerecht wird, Herman's und eines Ungenannten im Lit. Centralblatt werde ich anderwärts beantworten.

Näher untersucht muss noch das Verhältnis Heraklits zur Medizin werden. Zwar wird schon in dieser Arbeit mehrfach Bezug auf eine allgemein für unecht gehaltene heraklitisierende Schrift des Hippokrates „Über Diät“ genommen. Aber man ist über die Frage der Echtheit der hippokratischen Schriften überhaupt im Unklaren. So erklärt man Schriften für echt, in denen die Medizin im Bunde mit der Philosophie auftritt, und doch auch solche, in

denen ausdrücklich gegen eine solche Verbindung polemisiert wird. Nach Plato, dem ältesten und — da Aristoteles in diesem Punkte schweigt — zuverlässigsten Zeugen, erscheint Hippokrates als ein Schüler Heraklits, und ich habe auch in der überlieferten umfangreichen Sammlung hippokratischer Schriften eine Reihe von heraklitisierenden Abhandlungen gefunden, von denen bisher nur einige als solche erkannt wurden.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass alle diese Fragen mit denen, die uns hier beschäftigen werden, enge zusammenhängen, aber wir müssen uns aus äusseren Gründen auf die gegebenen Andeutungen beschränken und jene Untersuchungen, die den Rahmen gegenwärtiger Erörterungen weit überschreiten würden, einer besonderen Arbeit überweisen.

Der dunkle Philosoph von Ephesus hat auf die zeitgenössische und spätere Literatur einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt. Ein Mediziner wie Hippokrates und ein Tragiker wie Euripides standen im Bannkreis seiner Ideen. Nicht nur die unmittelbar auf ihn folgenden Naturphilosophen, sondern auch Sokrates, Plato und Aristoteles, ja noch Skeptiker und Stoiker haben Anschauungen und Begriffe von Heraklit übernommen und zum Teil weiter entwickelt, selbst Kirchenväter verschmähten es nicht ihre Schriften mit heraklitischen Citaten reichlich zu schmücken.

Ein so bedeutender Denker musste die Frage herausfordern: Welchen Anspruch auf Originalität kann er selbst erheben?

Man war bisher immer geneigt, ihm diese unumwunden zuzugestehen, nur gleichsam über den Umfang derselben stritt man sich. Es war nicht zu leugnen, dass er in vielen Punkten die Verwandtschaft mit seiner jonischen Nachbarschaft, mit Thales, namentlich aber mit Anaximander und Anaximenes verriet. Ich versuchte nachzuweisen, dass er auch in seinen Hauptlehren den von jenen jonischen Naturphilosophen aufgestellten Gesichtspunkten folgte und Bahnen einschlug, die jene schon betreten hatten.

Da trat ein neuer Monograph mit einer ganz neuen Ansicht auf.

In den „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe,“ 2. Heft, hat Teichmüller die Ansicht aufgestellt, dass „Heraklit in den grössten Gegensatz zu Anaximander gestellt werden muss, da er nicht wie dieser ein eigentlicher Naturforscher mehr ist, sondern sich den mythologischen Vorstellungen anschliesst.“ „Heraklit hat gar keine naturwissenschaftliche Erklärung über die Erde und die Gestirne mehr gegeben, die Sonne für einen Schuh gross gehalten, ohne den scheinbaren von dem wirklichen Durchmesser zu unterscheiden, und desswegen eine tägliche Neugeburt und täglichen Tod ihr zugedacht, wie die Mythologie dies erforderte. Im Gegensatz hiezu hatte Anaximander ausführliche Grössenbestimmungen der Sonne gegeben, sich über die Gestalt der Erde näher ausgelassen und die Sonne ihren Nachtbogen

beschreiben lassen. Heraklit aber unterschied von der untern Welt, dem Hades, der durch die Horizontalebene abgegrenzt wird, das Oben, das sich ins Unbestimmte ausdehnt, und liess die oben stattfindenden Feuererscheinungen, wie die Sonne, durch Verdunstung und Verbrennung des Wassers entstehen und wieder in die Nacht dahin zurückkehren." „Von dem Himmel hatte er nur die Kenntnisse, welche sich auch in der Mythologie finden und die jeder Viehhirt haben kann."

Schon Zeller hat Teichmüller mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass man sich hüten müsse, einen Physiker zu sehr den Mythologen zu nähern; denn Aristoteles met. I,1 unterscheidet beide sehr streng und rechnet Heraklit zur Klasse der ersteren. Nach Teichmüller (S. 135) ist Heraklits „ganze sogenannte Physiologie nichts als eine Übersetzung des Theologischen ins Philosophische." Warum widmete aber dann H. nach Diog. IX,5 einen eigenen Logos der Theologie, wenn bei ihm beide ineinanderflossen? Die Angabe des Diogenes will Teichmüller nicht bezweifeln, wie auch Zeller in seiner 4. Auflage es nunmehr glaubhaft findet, dass das Buch Heraklits „Über die Natur" in drei Abschnitte zerfiel. Teichmüller denkt zunächst an ägyptische Mythologie, deren Kenntnis ihm durch seine nahen Beziehungen zu der Priesterschaft des Artemistempels in Ephesus erleichtert war. Eine blos allgemeine Übereinstimmung der Gedanken will aber wenig sagen. Er selbst bemerkt, dass „es keine Mythologie gebe, die nicht in einigen Zügen mit der Heraklitischen Weltauffassung übereinstimmt." (S. 120.) „Nur absonderliche Ausdrücke und Gedanken, die schwer mit dem Einheimischen zu reimen sind, dagegen leicht aus der fremden Mythologie sich erklären lassen," könnten zum Beweis dienen. Er meint (S. 224): „Wenn wir wissen, dass Thales und Solon, Pythagoras und Hekatäus nach Ägypten fuhren und dort lernten und *λόγοι* mitbrachten, so ist alle Wahrscheinlichkeit dagegen, dass Herakleitos allein nichts gewusst habe von ägyptischer Weltanschauung, da seine Lehre ganz ägyptisch war." Heraklit hat aber gerade von dem „Vielwisser" Hekatäus und Pythagoras nichts wissen wollen.

Und eine so spezifisch ägyptische Sitte wie die Aufbewahrung der Mumien hat er verworfen; denn er schreibt vor (Bywater fragm. 88): „Leichen sind wegzuwerfen mehr als Koth." T. selbst macht (S. 186) das Zugeständnis: „H. beschränkte sich auf eine allegorisch religiöse Auffassung der

Welt und kannte im Ganzen blos den eigentümlichen Pantheismus der ägyptischen und hellenischen Mysterien,“ weshalb er auch Pythagoras, welcher gleich H. „gegen die Volksreligion des Homer und Hesiod auftrat,“ als Vielwisser verwarf. Ja schliesslich (S. 237) behauptete er nicht mehr denn Schuster (S. 54): „H. hat ja auch nur, wenn wir alles Übrige vergleichen, sich durch die ägyptische Mythologie und Theologie oder durch den Sinn der griechischen Mysterien *anregen* lassen, um seine *eigenen* Gedanken über Gott und Welt auszubilden.“ Nur betreffs einiger Bilder Heraklits ist es ihm gelungen, einen „schwachen Schimmer der Wahrscheinlichkeit,“ wie er selbst sagt, zu entdecken, dass in der ägyptischen Geheimlehre „der Ursprung einer theologischen Metapher“ zu suchen sei. Und auch hier verhielt sich nach ihm Heraklit ganz selbständig; denn er „streift nur die spezifischen ägyptischen Bilder von der Katze, der Schlange u. s. w. und erfasst blos den symbolischen Sinn derselben“ (S. 241) und „hat schwerlich an diese mythologischen Bilder *geglaubt*, sondern sie nur *benutzt*.“ S. 248 zieht er den Schluss, „dass Heraklit entweder direkt oder indirekt durch ägyptische Theologie angeregt worden sei.“

Angesichts dieses Endresultats ist es schwer begreiflich, dass trotzdem (S. 247) Heraklit „mehr eine religiöse oder prophetische Autorität denn ein Gelehrter und Naturforscher“ sein soll, noch weniger, dass er aus einer Erkenntnisquelle schöpfte, die „über die Sinne und die Vernunft hinausging.“

Heraklit hat lediglich seine Sprache mit der des Gottes von Delphi verglichen: „Wie der Herrscher, dem das Orakel in Delphi gehört, weder heraussagt, noch verbirgt, sondern andeutet“ (Plut. de Pyth. orac. 21), so will auch er in Rätseln und Bildern sprechen. Er war sich also seiner Dunkelheit wohl bewusst. Und man darf dieselbe nicht etwa, wie Zeller, blos als eine ihm selbst unbewusste „individuelle Eigentümlichkeit,“ die gern zu „prägnanten, grösstenteils bildlichen Ausdrücken“ und „Wortkargheit“ neigte, und mit „Ungeübtheit im Satzbau“ zu kämpfen hatte, erklären. Vielmehr hat Teichmüller ganz Recht, wenn er sagt: „Der Kunstcharakter des Heraklitischen Stils ist dem Vorbild des Apollo angepasst“ (S. 130). Das giebt der obige Ausspruch deutlich zu verstehen. Diogenes IX,6 berichtet, dass er sein Buch im Tempel der Artemis hinterlegte. Und der Nämliche meint, wenn uns ein Myste in das Buch Heraklits einführe, so sei es klarer, als die Sonne.

Warum nun wählte Heraklit eine sich oft in mystischen Ausdrücken bewegende Sprache? Teichmüller antwortet hierauf: weil ihm überhaupt die Mystik die Erkennisquelle war und er sie geradezu in Philosophie übersetzte. Dies ist zu weit gegangen. Mag er auch in dem Ausspruch: „Die Sibylle, die mit rasendem Munde Sprüche, nicht spässig*), nicht geschminkt und nicht gesalbt, verkündet, reicht über Jahrtausende hinaus mit ihrer Stimme durch den Gott“ anerkennen, dass es eine Offenbarung giebt, so folgt daraus noch nicht, dass er diese zur Erkenntnissquelle für die Philosophie gemacht hat. Auch Sokrates erkannte das Orakel in Delphi an, ohne deshalb seine Philosophie aus der Theologie zu schöpfen. Schon jene Worte am Eingange seiner Schrift über die Natur: „indem ich zergliedere gemäss der Natur“ lassen deutlich genug erkennen, dass nicht die Mystik der Ausgangspunkt seiner Philosophie war, sondern die unmittelbare Naturerkenntnis.

Sein Ausspruch: „Die Natur liebt es, sich zu verhüllen“ macht uns seine Dunkelheit begreiflich. Er ahmt gleichsam die Sprache der Natur nach. Als Interpret von ihr, die sich in einen Schleier hüllt, ergeht es ihm, wie der Sibylle mit der Deutung einer höhern Eingebung, die ihr selbst nur halb verständlich ist. Mit entzücktem Munde kann er nur stammelnd andeuten. So musste er unwillkürlich in den Orakelton fallen und seine Sprache wie Mystik klingen. Bedenkt man, dass, wie schon Schuster (S. 54) sagte, seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts ein mystischer Pantheismus im Schwang ging, der alle Gegensätze in Zeus aufhob und denselben auch dem verachtetsten Ding immanent sein liess, so kann man recht wohl verstehen, dass Heraklit, der gegen die Volksreligion so heftig polemisiert und auf eine reinere Auffassung dringt, unter der Ägide des Gottes seine Philosophie verkünden wollte, zumal in seinem Geschlecht die Hut der eleusinischen Filiale ausser andern königlichen Vorrechten geblieben war.

Er traute der Menge nicht die nötige Verstandesreife zu, wie schon aus dem Eingang seiner Schrift hervorgeht. „Von diesem λόγος bleiben die Menschen immer ohne Verständnis, bevor sie denselben gehört und nachdem sie den-

*) ἀγέλαστα darf nicht mit: „unwitzig“ übersetzt werden. In witzigen Rätseln sprach ja oft das Orakel. Die wortgetreue Übersetzung ist: „nicht belacht,“ „nicht lächerlich.“ Orakelsprüche wurden nicht als schlechte Witze aufgenommen. Non convenit ridiculum esse ita, ut ridendus ipse videaris, sagt Heraklit im Pseudocaecilius (Wölfflin, Monac. 1,19).

selben zum ersten Mal gehört haben. Denn wenn auch alles wird, diesem Logos gemäss, so sind sie doch Unkundige,*) wenn sie sich an solche Worte und Werke machen, dergleichen ich darlege, indem ich zergliedere gemäs der Natur und spreche, wie es sich verhält.“ Diese Worte legen nahe, dass er nur für einzelne Verständige schreiben wollte. Wenn nun durch die Mysterien damals ein Zug nach reinerer Gottesauffassung ging, wie er selbst sie vertrat, so konnte er mit Fug und Recht sich an die Autorität derselben anlehnen. In diesem Sinne ist es ganz glaubwürdig, wenn er, wie Teichmüller meint, sich mit seiner Schrift an „Eingeweihte“ wandte. Schon Diogenes sagte, wie bereits erwähnt, man bedürfe eines „Mysten“ für Heraklit, und Sokrates soll einen „delischen Taucher“ für nöthig gehalten haben. Der Philosoph selbst sagte: „Die Tiefen der Weisheit zu verbergen, ist ein gutes Misstrauen.“ Aber deshalb brauchte er nicht die Lehren der Mystik physiologisch umzudeuten. Wenn er dies gethan hätte, wäre er wohl conservativer verfahren und hätte mehr gethan denn „die blosse Schale des mystischen Kerns stehen lassen.“ Er hat aber „Bilder und Metaphern“ nach Teichmüller sogar ganz frei für seine Zwecke benutzt. Darauf deuten schon die Eingangsworte: Die Menschen sind unkundig, wenn sie sich an die „Worte“ machen, die ich darlege. Nur seine Sprache vergleicht er mit der des Gottes. Nichts nöthigt also, mehr anzunehmen, als dass er seine Philosophie Solchen, die sich im Drang nach tieferer Erkenntnis an die Mysterien wandten, empfehlen wollte und zu diesem Zwecke mystische Lieblingsmetaphern entlehnte, um den philosophischen Sinn derselben klarer und dadurch seine Philosophie den Verständigeren der Gläubigen mundgerechter zu machen. Auf Täuschung war ein solches Verfahren nicht berechnet, wenn der Philosoph wie die Priester im Grunde von Zeus das Nämliche hielten. Nur die frivole Menge sollte „die Tiefen der Weisheit nicht durchschauen,“ darum zog er das ehrwürdige Gewand einer vom Heiligthum stammenden Weisheit darüber, deren Sprüche nicht zum Gelächter und Spott dienen. „Man darf nicht selbst lächerlich erscheinen,“ sagte der Philosoph.

Für jeden Verständigen war ja die mystische Hülle durchsichtig genug. Unter den „Tiefen der Weisheit“ kann

*) Die Änderung von *ἄπειροί εἰσι* in *ἀπείροισι ἐοίκασι* (Bernays und Bunsen) scheint mir überflüssig zu sein.

er schwerlich mehr denn politische oder religiöse Lehren verstanden haben; denn seine Physik war in ihren Prinzipien jedermann zu allen Zeiten verständlich. Den politischen und religiösen Lehren hat er neben der Physik nach der obenerwähnten Angabe des Diogenes besondere *λόγοι* seines Buchs gewidmet. Sie waren der Hauptzweck seines Buchs, so dass schon das Altertum sich stritt, ob Heraklit nicht den Namen eines Ethikers ebenso gut verdiene, wie den eines Physikers (Sext. Emp. VII,7), ja der Grammatiker Diodot (Diog. IX,2) sogar meinte, das Buch handle nicht von Physik, sondern von Politik; denn der Abschnitt über Physik diene nur als eine Sammlung von Beispielen für die Politik. Man darf diese Nachricht nicht ohne Weiteres verwerfen. Die ganze Frage hat ihren guten Sinn, wenn man bedenkt, dass in einem noch erhaltenen Fragment Heraklit selbst mit einem „Mischtrank“ (Lucian vit. auct. c. 14), einem der „Werke,“ die er am Eingang seines Buchs verspricht, das Leben im Staate veranschaulichte und, wie aus Philo qu. in gen. III,5 und dem heraklitisierenden Pseudo-Hippokrates hervorgeht, solche Erläuterungen häufte.

Heraklit sagte: „Die menschlichen Gesetze werden durch das eine, göttliche genährt“ und stellte als höchstes ethisches Prinzip auf: „wahr zu reden und zu handeln, indem man auf die Stimme der Natur hört.“

Der heraklitisierende Pseudo-Hippokrates lehrt im ersten Buch seiner Diätetik, das menschliche Thun sei eine Nachahmung des göttlichen, und belegt diesen Satz durch eine Fülle von Beispielen.

Die Physik diente also bei Heraklit in der That der Ethik insofern, als sie ihr Beispiele lieferte. Warum konnte man daher nicht zweifelhaft sein, ob das ganze Buch nicht eigentlich mehr den Namen: „Politik“ oder „Ethik“ verdiene, welche Begriffe man ja in jenen naiveren Zeiten nicht auseinander hielt? Beachtet man freilich, dass die Ethik nur angewandte Physik war, welche über physikalische Grundvorstellungen nicht hinauskam, so war der Titel „Über die Natur“ jedenfalls mehr berechtigt. Aber deshalb kann man nicht leugnen, dass seine Haupttendenz eine ethische war. Dies geht auch aus den von Diog. IX,2 überlieferten Mottos hervor: „Die Gnome, der Sitten Norm,*) der Welt, der einen

*) Das Wort *τρόπος* gebraucht Heraklit als gleichbedeutend mit *ἦθος*. wie aus Stob. Flor. XXX, 7, 16 hervorgeht, zugleich aber für *νοῦς* (vgl. Plut. quaest. Plat. VIII,4) und für *φύσις* (vgl. Alex. Aphrod. de

für Alles.“ „Ein zuverlässiger Compass für die Bahn des Lebens.“ Heraklitisch in Färbung und Ton der Sprache sind diese Mottos jedenfalls, wenn auch auf dem Buche Heraklits, das zur Zeit des Diogenes in Umlauf war, wie dieser selbst an obenerwähnter Stelle sagt, nur der Titel „Über die Natur“ und vielleicht noch nicht einmal die Widmung an die „Musen“ vorhanden war, worauf doch auch Plato in dem bekannten Ausspruch über die Jonischen und Sicilischen Musen anzuspielen scheint. Der Abschnitt über die Physik war der Hauptteil des Werkes, wie Hipp. IX,10. p. 29 bestätigt, und deshalb hatte dasselbe nicht blos die Überschrift „Über die Natur“ als eigentlichen Titel, sondern Heraklit selbst wurde auch ganz zu den alten Physikern gerechnet, wie ja auch der physikalische Inhalt sich fast ausschliesslich erhalten hat.

Wir können also erwarten, auch ohne uns durch das ägyptische Todtenbuch von Teichmüller zu einem „Eingeweihten“ machen zu lassen, über die Physik Heraklits klar zu werden. „Ich habe mich selbst zum Gegenstand der Forschung gemacht, und indem ich bei mir selbst in die Schule ging, habe ich die Natur des Alls kennen gelernt“ sagt Heraklit. Seine eigene Natur war ihm das Orakel, allerdings dadurch, dass sie in Verbindung mit dem Weltprinzip stand. (Vgl. Chalcid. in Tim. c. 249.) Die Seele wie das Weltprinzip waren ja nach seiner Lehre gleicher Natur, nämlich Feuer oder warmer Hauch. (Arist. de an. I, 2, 405, a, 25). Der Satz „das Gemüt ist des Menschen Dämon“ war nur die ethische Fassung des physikalischen Satzes: die Seele ist Feuer.

Heraklit gleicht also nicht nur insofern Sokrates, dass er sich auch auf das Orakel für seine Mission stützt, sondern auch dadurch, dass beide die Selbsterkenntnis zum philosophischen Prinzip erhoben, das Sokrates freilich nur im ethischen Sinn aufgefasst haben wollte. Ebenso hat das „Dämonium“ des Sokrates in dem „Dämon“ Heraklits sein Vorbild. Auch dem originellsten Ausspruch des Sokrates: ich weiss, dass ich nichts weiss, lässt sich ein ganz gleichlautender des Heraklit gegenüber stellen, den uns Stob. Floril. XXI,7 berichtet hat.*) Mit Beispielen, namentlich

---

fato c. 6.). Plato sagt leg. 804 B: *κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως,* also ähnlich wie Heraklit an obenerwähnter Stelle; *ψυχῆς τρόποι καὶ ἤθη* leg. 10, p. 90. *τὰ τῶν τρόπων ἤθη* sagt Isokr. ad Dem. p. 2 d.

*) Stob. *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος, ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα.*

aus dem Handwerkerleben gegriffen, erläuterten Sokrates und der heraklitisierende Pseudo-Hippokrates ihre Sätze. Will man diese Ähnlichkeit beider für eine zufällige halten? Mir scheinen diese Analogien deutlich zu beweisen, dass, wie überhaupt in der griechischen Philosophie die Tradition immer lebendig blieb und jeder Philosoph auf den Schultern seiner Vorgänger stand, so auch Sokrates, der, wie bekannt, die Schrift Heraklits gelesen hatte, von dem Ephesier beeinflusst wurde. Betreffs Platos hat schon Schuster die durchgehende Verwandtschaft seiner Naturphilosophie, wie sie im Timäus niedergelegt ist, mit der Heraklits nachgewiesen. Und Teichmüller hat näher gezeigt, dass die Platonischen Grunddefinitionen von der Materie, dem Unbegrenzten u. s. w. aus den heraklitischen Terminis sich entwickelten. So gebraucht Plato die Ausdrücke *λόγος*, *μέτρον*, *τρόπος*, *τάξις* gerade wie Heraklit für denselben Begriff des durch Vernunft Geordneten und Festbestimmten oder des Gesetzes.

Heraklit hat sich anderseits durch obige Prinzipien, so originell diese auch wirklich waren, doch nur in der Tangente der jonischen Naturphilosophie fortbewegt. Dem Ausspruch des Anaximenes „Wie unsere Seele, die Luft ist, alles zusammenhält, so umfasst auch die Luft die ganze Welt,“ lag bereits der Gedanke von der Analogie des Mikrokosmus mit dem Makrokosmus zu Grunde. Dadurch, dass er sich selbst beobachtete, hat er die Natur des Alls kennen gelernt. Heraklit hat nur ausdrücklich ausgesprochen, was in der Lehre jenes Physikers implicite vorhanden war. Auch den Orakelton und die schwungvolle poetische Sprache liebten die jonischen Philosophen. Dies bewies schon Anaximander durch seinen Ausspruch: „Woraus den Dingen ihre Geburt ist, dahinein geschieht auch ihr Untergang nach dem Verhängnis. Denn sie zahlen Strafe und Busse für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit.“ Wie dunkel ist dieser Rede Sinn! Von den weltumspannenden Resultaten ihres Denkens zu gottbegeistertem Stammeln entzückt, redeten die alten Naturphilosophen alle in dem erhabenen und wuchtigen Lapidarstyl, in dem grosse Männer von jeher weltumwälzende Gedanken ausgesprochen haben. Nicht auf die Zunge der ägyptischen Mystik haben wir vor allem zu achten, wenn wir den Tenor des heraklitischen Logos verstehen wollen, sondern auf die Schulsprache der Philosophen in der nächsten Nachbarschaft des Ephesiers. Deutet nicht jener obige Ausspruch des Anaximander schon die Lehre Heraklits an:

Der Kampf ist der Vater aller Dinge? Waltet nicht auch bei Heraklit wie bei Anaximander die *Δίκη*, die eine Überschreitung der Ordnung bestraft? Und „steuert“*) nicht bei beiden das Princip das All? Man ist also wohl berechtigt, Heraklits Physik mit der seiner Vorgänger zu vergleichen.

Wir besitzen von der Physik Heraklits nur einen einzigen grösseren zusammenhängenden Bericht. Er stammt von Diogenes von Laerte. Dieser gibt IX,8 folgenden Auszug aus der Lehre Heraklits:

πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα. σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται. γίγνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην. πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον. γεννᾶσθαί τ' αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα. τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. τῶν δ' ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην, καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην. πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι λέγει. πάλιν τ' αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάσσης. αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. γίνεσθαι δ' ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων. τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ, εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα. λαμπροτάτην δ' εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου φλόγα καὶ θερμοτάτην. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἄστρα πλεῖον ἀπέχειν ἀπὸ γῆς καὶ διὰ τοῦτο ἧττον λάμπειν καὶ θάλπειν, τὴν δὲ σελήνην προςγειοτέραν οὖσαν μὴ διὰ τοῦ καθαροῦ φέρεσθαι τόπου. τὸν μέντοι ἥλιον ἐν διαυγεῖ καὶ ἀμιγεῖ κεῖσθαι καὶ σύμμετρον ἀφ' ἡμῶν ἔχειν διάστημα. τοιγάρτοι μᾶλλον θερμαίνειν τε καὶ φωτίζειν. ἐκλείπειν θ' ἥλιον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν. τοὺς δὲ κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὺς γίνεσθαι στρεφομένης ἐν αὐτῇ κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης. ἡμέραν τε καὶ νύκτα γίνεσθαι καὶ μῆνας καὶ ὥρας ἐτείους καὶ ἐνιαυτούς, ὑετούς τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις. τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν

*) Der Ausdruck *κυβερνᾶν* findet sich bei beiden, worauf schon Schuster hingewiesen hat.

ἀναθυμίασιν φλογωθεῖσαν, ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου ἡμέραν ποιεῖν, τὴν δ' ἐναντίαν ἐπικρατήσασαν νύκτ' ἀποτελεῖν, καὶ ἐκ μὲν γὰρ τοῦ λαμπροῦ τὸ θερμὸν αὐξανόμενον θέρος ποιεῖν, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσθαι. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ. περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν, ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν.

Wir geben in Folgendem eine möglichst wortgetreue Übersetzung.

„Das Feuer ist der Grundstoff, und des Feuers Umtausch ist die Gesamtheit der Dinge, die durch Verdichtung und Verdünnung werden. Deutlich wird nichts auseinander gesetzt. Alles wird nach dem Gesetz des Gegensatzes, und das All fliesst gleich einem Strom. Das All ist begrenzt, und es giebt nur eine Welt. Geboren wird sie aus Feuer und wird wieder zu Feuer, nach gewissen Perioden, abwechselnd die ganze Ewigkeit hindurch. Dies geschieht nach dem Verhängnis. Von den Gegensätzen heisst der zur Geburt führende Krieg und Streit, der zum Feuerwerden Eintracht und Friede. Die Veränderung ist der Weg hinauf, hinab, und die Welt wird auf diesem; denn verdichtet wird das Feuer feucht, und zusammentretend wird Wasser, festgeworden aber wandelt sich das Wasser wieder in Erde, und dies ist der Weg hinab. Wieder aber kommt die Erde ins Fliessen, aus welcher das Wasser wird, und aus diesem das Übrige, indem er fast Alles auf die Ausdünstung zurückführt, und zwar auf die des Meeres. Dies ist der Weg hinauf. Ausdünstungen geschehen sowohl von der Erde als auch vom Meere, die einen glänzend und rein, die andern dunkel. Vermehrt wird das Feuer von dem Glänzenden, das Feuchte von dem Andern. Wie beschaffen aber der Umkreis ist, giebt er nicht kund. Es befänden sich jedoch in demselben Nachen mit der Höhlung uns zugekehrt, in welchem sich die glänzenden Dünste ansammeln und Flammen hervorbringen, die Gestirne sind. Das glänzendste und wärmste Licht ist das der Sonne. Denn die andern Gestirne stehen weiter von der Erde ab und glänzen und erwärmen dasselbe weniger. Der Mond ist zwar näher, wird aber nicht durch einen reinen Ort getragen. Die Sonne hingegen befindet sich an einem hellen und reinen und hat einen symmetrischen Abstand von uns. Deshalb erwärmt und erleuchtet sie mehr. Eine Sonnen- und Mondsfinsternis entsteht, wenn die Nachen sich nach Oben umdrehen. Die während eines Monats eintretenden Veränderungen des Mondes rühren daher, dass sich der Nachen an demselben

ein wenig dreht. Tag und Nacht, Monate, Jahreszeiten und Jahre, Regen und Winde und diesen verwandte Erscheinungen entstehen durch die Verschiedenheit der Dünste. Denn der glänzende Dunst, der in dem Kreis der Sonne entzündet wird, schafft Tag, wiegt der entgegengesetzte vor, so macht dieser Nacht. In Folge des glänzenden steigt die Wärme und schafft den Sommer, in Folge des dunkeln nimmt die Feuchtigkeit zu und bewirkt den Winter. Im Anschluss daran giebt er auch noch von den andern Erscheinungen (Regen und Winde u. s. w.) die Ursache an. Über die Beschaffenheit der Erde lässt er sich nicht aus, aber auch nicht über die der Nachen."

Teichmüller meint, „sinnlosen Compilatoren solle man nicht ohne Weiteres glauben." Er, der sonst überall mit Recht darauf dringt, an einzelnen Stellen den Zusammenhang zu beachten, in dem sie bei dem Berichterstatter stehen, hat es hier für wertlos gehalten, ob man nur Fragmente, die keinen Anhaltspunkt gewähren, den Gedankenzusammenhang aufzuhellen, zu interpretieren hat, oder einen Auszug, der doch die wesentlichsten Teile des heraklitischen Gedankengerippes aufzeigt. Heinze stellte, obgleich er den Auszug anerkannte, die Forderung auf, es sollte doch näher untersucht werden, ob der Auszug unmittelbar aus dem Buch Heraklits gemacht wurde. Allein Diogenes sagt es ja selbst, dass dasselbe zu seiner Zeit noch im Umlauf war. Nachdem er IX,2 erwähnt hatte, dass man demselben verschiedene Titel zuschreibe und es bald über Physik, bald über Ethik oder Politik handeln lasse, fährt er folgendermassen fort: Das Buch aber von ihm, das im Umlauf ist,*) geht seinem Inhalte nach über die Natur, ist aber in drei Abschnitte: über das All, einen politischen und theologischen abgeteilt. Warum soll also Diogenes, der, wie dies augenscheinlich aus dieser Stelle hervorgeht, das Buch in der Hand hatte und las, aus einem fremden Referat darüber einen Auszug gemacht haben? Wie könnte er denn (IX,8) gleich anfangs bemerken: Deutlich wird nichts auseinander gesetzt! Und wie wäre die Schlussbemerkung möglich: Im Anschluss daran giebt er auch noch von den andern Erscheinungen die Ursache an. Er weiss nicht nur anzugeben, was darin stand, sondern auch, was nicht. So berichtet er mitten in demselben: „Über die Beschaffenheit des

*) Diog. IX,5: *τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διῄρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους.*

Umkreises sagt er nichts.“ Und ganz zu Ende: „Über die Erde lässt er sich nicht aus, wie beschaffen sie ist, aber auch nicht über die Beschaffenheit der Kähne.“ Deutlichere Beweise sind, scheint mir, unmöglich, zumal wenn man bedenkt, dass die lose aneinander gereihten Sätze ganz heraklitische Färbung tragen, was noch Niemand bezweifelt hat. Warum soll man nun Diogenes, der sich auch sonst durch zuverlässige Notizen über das Schriftentum der Alten auszeichnet, wie schon Schuster bemerkt, ohne Weiteres zu einem „sinnlosen Compilator“ machen, während es doch deutlich genug ist, dass er mit dem Finger auf dem Buch seinen Auszug machte? Wissen wir doch jetzt auf Grund desselben ganz genau, dass Heraklits Hauptsatz war: Das Feuer ist der Grundstoff, und des Feuers Umwandlung ist die Gesamtheit der Dinge, die durch Verdünnung und Verdichtung werde. Und sein zweiter: Alles wird nach dem Gegensatz, und das All fliesst gleich einem Strom.

Wir haben einen Zeugen, der den ersten Hauptsatz bestätigt. Philo quis rer. div. haer. p. 510 sagt: Das Eine, das aus zwei Gegensätzen besteht..., ist als das Hauptsächliche an die Spitze seiner Philosophie gestellt.

Man wird sich nicht daran stossen, dass Diogenes als Hauptprozess Verdichtung und Verdünnung angiebt. Denn nicht blos Simpl. phys. 6, a, m., Plut. plac. I,3, 25, Stob. I,304, sondern auch Aristoteles berichtet unzweideutig, dass alle, welche einen bestimmten Grundstoff annehmen, durch Verdichtung und Verdünnung alles andere entstehen lassen.**) Heraklit schliesst sich aber nicht blos darin den Joniern an, dass er einen Grundstoff suchte, aus dem er alles sich entwickeln und in den er alles wieder zurückkehren liess, sondern er stellte auch wie jene, nach dem Bericht des Aristoteles in der Physik***), für alle Wandlungen des Einen das Gesetz des Gegensatzes auf. Das „Werden“ hat Heraklit nicht zum ersten Mal betont, vielmehr berichtet uns Simpl. phys. 8,a von Allen, die einen Grundstoff annehmen, dass sie bei der Wahl desselben auf die Fähigkeit Leben und

*) Diog. IX,8: *σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται .... τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ ... ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ. περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν, ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν.* Vgl. Mohr S. 24 u. f.

**) phys. I,4 Anf. *οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι, ἢ ἄλλο ... τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι.*

***) phys. I,6, 189, b, 8: *πάντες γε τὸ ἓν τοῦτο τοῖς ἐναντίοις σχηματίζουσιν, οἷον πυκνότητι καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον.*

Werden zu erzeugen sahen. Die Lehre, dass alles fliesse und nichts fest sei, schreibt Aristoteles*) in der Physik nicht blos Heraklit, sondern auch vielen Andern zu. Der Ephesier steht also in diesem Punkte durchaus nicht so vereinsamt unter den alten Naturphilosophen da, wie man gewöhnlich annimmt. Selbst in der näheren Bestimmung der Natur seines Prinzips entfernt er sich nicht weit von seinem unmittelbaren Vorgänger Anaximenes. Die Angabe des Diogenes, dass er fast alles auf Dunst oder Hauch *(ἀναθυμίασις)* zurückführe, bestätigt Aristoteles de an. 7, 405, a, 25. Mit Recht sagt daher dessen Kommentator Philoponus c. 8., nicht die Flamme, sondern den reinen Hauch verstände Heraklit unter seinem Feuer, und man begreift nun jetzt wie Einige geradezu die Luft als das heraklitische Prinzip angeben konnten. Und dieser Philosoph, der in den eingreifendsten Bestimmungen seiner Lehre die Inspiration der jonischen Schule nicht verleugnet, soll in seinen astronomischen Anschauungen so weit von derselben abgeirrt sein?

Teichmüller berief sich im ersten Heft seiner Geschichte der Begriffe (S. 4) sogar auf die Bemerkung des Diogenes: „Deutlich wird nichts auseinandergesetzt,“ da dieser damit habe andeuten wollen, dass Heraklit über die abstrakten Sätze hinaus, dass Alles in Gegensätzen aus dem Feuer sich bilde und wieder in Feuer verwandle, nichts deutlich auseinander gesetzt habe. Und in dem Fragment bei Diog. IX,1: „Vielwisserei belehrt den Verstand nicht; denn sonst hätte sie auch den Hesiod belehrt und Pythagoras wie auch Xenophanes und Hekatäus,“ deute er einen Gegensatz zur kenntnisreicheren Forschung an (T. S. 6), wie sie auch von Anaximander betrieben wurde. Allein aus Diogenes lässt sich nicht mehr als dies entnehmen: Über den Inhalt des Hauptsatzes wird nichts deutlich auseinander gesetzt. Wollte man die Stelle urgieren, so könnte man aus ihr das Gegenteil herauslesen, dass Heraklit bei jenen allgemeineren Sätzen nicht gern verweilte, sondern sich lieber der Detailforschung zuwandte. Natürlich mit Unrecht; denn Diogenes wollte nur die auch von Andern schon getadelte dunkle Kürze der heraklitischen Sätze gerügt haben. Jenem Fragment aber lässt sich ein anderes entgegensetzen, das die Bedeutung des ersteren sofort einschränkt. Bei Clem. strom.

*) de coel. III,1, 298, b, 29 *οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν . . . ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

V,14 sagt Heraklit: „philosophische Geister müssen gar sehr vieler Dinge kundig sein.“ Man darf also nicht sofort ohne Weiteres den Ephesier zum prinzipiellen Gegner der Detailforschung machen. Er wollte wahrscheinlich nur das bunte Vielerlei, das sich nicht organisch in eine einheitliche Weltanschauung verweben lässt, tadeln. Standen aber nicht auch schon bei Anaximander die Empirie und der Sammelfleiss im Dienste der Forschung über das Weltganze? Warum hat er von letzterem geschwiegen, wenn er doch nicht besser denn die andern Vielwisser war?

Mehr scheint die Stelle bei Diog. IX,7 zu verrathen: „Die Sonne ist so gross, als sie erscheint.“ Anaximander hatte mathematische Berechnungen über die Grösse derselben gegeben, Heraklit scheint sich diesen gegenüber auf den blossen Augenschein berufen zu wollen. Und in der That hat er auch demgemäss bei Plut. plac. II,21 die Grösse auf einen Schuh angegeben. Allein in dem Auszug des Diogenes werden die Sternennachen und die heraussprühenden Flammen, welche die Gestirne sind, sehr wohl unterschieden.*) In den Nachen, sagt er, sammeln sich die Dünste und erzeugen Flammen und letztere seien die Gestirne. Auch bei Anaximander hat man die radkranzartigen Luftverfilzungen**) und die hervorsprühenden Flammen wohl zu unterscheiden. Plut. de plac. phil. II, κ***) sagt ausdrücklich, das aus der Öffnung des radkranzartigen Kreises hervorsprühende Feuer sei die Sonne. Die Grössenbestimmung gilt aber, wie aus der erwähnten Stelle des Plutarch deutlich hervorgeht, nur vom Sonnenradkranz. Wer sagt uns also, ob Anaximander bezüglich der Sonnenflamme nicht ebenso wie Heraklit sich auf den Augenschein verliess? Doch selbst zugegeben, H. habe mathematische Konstruktionen prinzipiell verschmäht, so beweist dies noch nicht, dass er keine „naturwissenschaftlichen“ Erklärungen geben wollte. Damals lag die Mathematik noch in Windeln! Und nun sollte es einem Manne wie Heraklit den Titel eines „Naturforschers“ kosten, wenn er mathematische Spielereien aufgab? Wir werden es daher auch nicht hoch anzuschlagen haben, wenn er nach Diogenes

*) Diog. IX,8: *φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα.*

**) Stob. ecl. phys. I,24: *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ.* Heraklit: *πιλήματα πυρός.*

***) *Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ὀκτὼ καὶ εἰκοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἁρματείου τρόχον τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, ἧς κατά τι μέρος ἐκφαινούσης διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ, καὶ τοῦτ᾽* (sc. *τὸ πῦρ*) *εἶναι τὸν ἥλιον.*

über die Beschaffenheit des Umkreises, dem Anaximenes ein krystallartiges Aussehen zuschrieb (Plac. phil. II,14), der Erde und der Gestirnhülsen schwieg, während seine Vorgänger sich zum Teil über ihre Himmelsschalen und Sphären näher ausliessen. Man wird sich selbstverständlich die Abhängigkeit Heraklits von den Joniern nicht so vorstellen, als ob er ein blinder Nachbeter derselben war. Jeder seiner Vorgänger hatte seine besonderen Einfälle, warum nicht auch er? Wenn seine astronomischen Lehren im Grossen und Ganzen ein jonisches Gepräge tragen, so genügt dies, um ihn zum Jonier zu machen.

Es lässt sich aber noch viel mehr denn dies nachweisen. Weit entfernt, dass Heraklit auf diesem Gebiete sich vom Geiste der jonischen Kosmologie gänzlich abwandte, weisen die positiven Angaben des Diogenes über seine astronomischen und meteorologischen Anschauungen nicht nur keine Differenzen, sondern eine Reihe von Beziehungspunkten mit den früheren, namentlich Anaximander, auf.

1. Diogenes IX,8 sagt: *τὸ δὲ περιέχον, ὁποῖόν ἐστιν, οὐ δηλοῖ.* Und am Schluss: *περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν, ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν.* Aus diesen Stellen folgt nicht: „Heraklit hat keine naturwissenschaftlichen Erklärungen der Erde und Gestirne mehr gegeben," sondern nach Diogenes hat Heraklit nur über die Beschaffenheit des Umkreises, der Erde und der Gestirnkähne geschwiegen. Was hätte nun Heraklit von der Erde sagen sollen? Sie war verwandeltes Feuer, wie alles Übrige. Was vom Umkreis und den Gestirnkähnen? Sie waren jedenfalls Dunst. Denn Diogenes sagt selbst: *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων.* Auch von Anaximander und Anaximenes erfährt man über die Beschaffenheit des Umkreises und der Erde nichts Näheres. Betreffs ihrer Himmelsschalen und Sphären gehen Teichmüller, Zeller und Röth sehr weit in ihren Ansichten darüber auseinander, ob sie fester Natur waren oder eine „rein geometrische" Bedeutung hatten. Übrigens muss es bei Heraklit, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagte, doch nicht zweifelhaft gewesen sein, welcher Natur die Gestirnkähne waren. Denn Stobäus berichtet uns, wie wir bald hören werden, es seien „Feuerfilze" gewesen. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist die Annahme Teichmüllers, der aus Obigem sogar folgern will, dass Heraklit „den Horizont ins Unbestimmte hinaus sich dehnen" liess (S. 141 u. a.), gänzlich falsch. Diogenes IX,8 berichtet ausdrücklich, dass die Welt

nach der Ansicht des Ephesiers begrenzt war: *πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον*. Er weicht also von Anaximander hier nicht ab. (Vgl. Zeller I, 171, 5, 6.)

2. Nach dem Bericht des Stob. ecl. ph. I, 24 war der ganze Unterschied zwischen Anaximanders räderartigen Gestirnen und den nachenartigen Gebilden Heraklits der, dass ersterer sie für Luftverfilzungen, letzterer für Feuerverfilzungen hielt. Teichmüller kann sich unter letzteren nichts denken, „denn das Feuer kann doch nicht zugleich das Gefäss für das Feuer sein?“ Allein nach Aristoteles de an. I,2, 405, a, 25 hat H. unter Feuer den Hauch oder Dunst verstanden, der entzündet den Brennstoff der Gestirne liefert, wie Diogenes IX,8 berichtet. Der Unterschied zwischen A's. Luftfilzen und H's. Feuerfilzen ist daher im Grunde gar keiner. Denn auch A. dachte sich nach Hippolyt I,6, 48 den Feuerkreis der Gestirne mit Luft umhüllt, nur an einer Stelle des Radkranzes*) sprüht durch eine Öffnung das Feuer, wie der heisse Hauch (*πρηστήρ*) durch ein Flötenloch, hervor. Dieser spielt aber auch bei Heraklit eine grosse Rolle. In dem von Clem. Strom. V,14 erhaltenen Fragment wird das Meer zur Hälfte in Erde, zur andern Hälfte in Gluthauch (*πρηστήρ*) verwandelt. Und Stob. phys. I,24**) beschreibt uns sogar die Bildung desselben näher. Schon Anaximander liess die Gestirne aus aufsteigenden Dünsten entstehen (vgl. Plut. b. Euseb. pr. ev. I,8, 3), worauf Schuster S. 226 hingewiesen hat.

3. Anaximander***) wie Heraklit****) sprechen von einem Kreis, in dem sich die Sonne bewegt. Der heraklitisierende Pseudo-Hippokrates bestätigt dies von Heraklit, indem er den dreifachen Umlauf des Feuers im menschlichen Organismus mit der Bahn der Sterne, des Mondes und der Sonne vergleicht (c. 10. p. 638).

Teichmüller meint: „Was sind denn das für Kreisbahnen im menschlichen Organismus? Soll man sich nichts deutlich vorstellen?“ Er legt nun ausführlich dar, dass doch nicht

---

*) Warum mir Teichmüller im 2. Heft d. Gesch. d. B. unterschiebt, dass ich „den Interpretationsfehler Zellers beibehalten hätte,“ weiss ich nicht. Ich habe in meiner Arbeit nirgends von einer Radnabe gesprochen.

**) *ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.*

***) Plut. de plac. phil. II, k: *τὸν δὲ κύκλον, ἀφ' οὗ ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ἐφ' οὗ φέρεται.*

****) Diog. IX,11: *τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν ἀναθυμίασιν φλογωθεῖσαν ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου.*

der „Kreislauf des Blutes“ gemeint sein könne, denn diesen hätten erst Servet und Harvey entdeckt. „Den Kreislauf im Sinne des Diätetikers d. h. nach Abzug der geometrischen Vorstellung hat aber auch die Heraklitische Sonne, wenn sie Morgens entsteht und Abends vergeht und am andern Tage wieder entsteht.“ Hätte Teichmüller die von mir zitirte Stelle des Pseudo-Hippokrates de diaet. c. 10 genauer nachgelesen, so hätte er sich die Mühe ersparen können, auf die Jagd nach Vermutungen zu gehen. Man darf nicht blos die geometrische Vorstellung nicht abziehen, sondern man muss an ganz reale Kreisbahnen denken, die ich mir freilich deutlicher so wenig wie Teichmüller ausmalen kann.

Die Stelle lautet: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἑωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ—ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά—κοιλίην μὲν θαλάσσης δύναμιν . . . . — περὶ δὲ ταύτην ὕδατος ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ σύστασιν—ἀπομίμησιν τῆς γῆς—καταναλίσκον δὲ καὶ αὖξον σκέδασιν ὕδατος λεπτοῦ καὶ πυρὸς ἐποιήσατο ἠερίου ἀφανέος καὶ φανεροῦ. ἐν δὲ τούτῳ ἐποιήσατο τὸ πῦρ περιόδους τρισσὰς περαινούσας πρὸς ἀλλήλας καὶ εἴσω καὶ ἔξω αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν, σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ εἰς τὴν ἔξω περιφορὰν πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν, αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ.* Der Vergleich mit der Bahn der Sterne beweist, dass der Autor wirkliche Kreisbahnen annahm. Überdies kann man die Stelle des Pseudo-Hippokrates *π. διαίτης* I, 633. i. *φάος Ζηνί, σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην* nur so verstehen, dass H. die Sonne in den Jahreszeiten bald der nördlichen, bald der südlichen Hemisphäre sich zuwenden liess. Wenn die Sonne auf ihrer Bahn täglich allmählich ihren Stoff (*ἀναθυμίασις φλογωθεῖσα*) so verbrauchte, dass er zuletzt ganz erlosch und sie beim Aufgehen von Neuem entzündet wurde, so war sie auch *νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ*, wie Aristoteles met. II,2, 355, a, 12 berichtet. Wenn sie täglich in die Unterwelt hinabsteigt, wie Teichmüller meint, warum „weiss sie denn den Weg nicht,“ wie Clem. Al. Protrept. II,34 berichtet? Warum haben die Erinyen der Unterwelt die Sonne erst dann zu holen, wenn sie ihre Masse überschreitet, nach Plut. de exil. c. II: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν?* Es ist dies doch ihre tägliche normale Bahn. Deutet dies nicht darauf hin, dass die Sonne erst nach Ablauf einer grösseren Periode

in den Hades hinabsteigt, vielleicht gar erst am Ende einer Weltperiode, wie ja auch die Menschenseelen am Lebensende in den Hades wandern müssen?

Schliesslich scheint mir das vielgedeutete Fragment bei Strabo i, 6, p. 3 wenigstens die Annahme einer südlichen Hemisphäre von Seiten Heraklits sicher zu stellen. Die Stelle lautet im Zusammenhang bei Strabo, der im Vorausgehenden seinen Tadel über jene ausspricht, die abweichend vom Homer nicht erkannt haben, dass der arktische Kreis die Grenze sei, innerhalb derer die Sterne weder auf- noch untergehen: *βέλτιον δ' Ἡράκλειτος καὶ ὁμηρικωτέρως, ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων. Ἠοῦς καὶ ἑσπέρης τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. ὁ γὰρ ἀρκτικός ἐστι δύσεως καὶ ἀνατολῆς ὅρος, οὐχ ἡ ἄρκτος.* Strabo lobt also den Heraklit, weil er in dem Fragment das Sternbild des Bären für den Polarkreis gebraucht habe, denn nur dieser sei die Grenze der auf- und untergehenden Sterne, nicht aber der Bär. Strabo musste also aus der Stelle deutlich ersehen haben, dass hier Heraklit nicht von dem Sternbild allein, sondern von dem Sternbild als Repräsentant des Polarkreises sprach. Hätte man die Stelle so verstehen können, dass nur das Sternbild, nicht aber der Polarkreis gemeint sei, so würde Strabo Heraklit nicht gelobt haben. Denn, wie er selbst sagt, das Sternbild als solches ist nicht die Grenze des Auf- und Niedergangs, sondern der Polarkreis. Teichmüller erklärt nun *τῆς ἄρκτου οὖρος* für den Arkturus, welcher der von Zeus eingesetzte Wächter des Bären ist. Damit fallen also die Erklärungen, die man mit den Übersetzungen: „Grenze des Zeus“ oder „Berg des Zeus“ verband, dass nämlich hier ein Sternbild in der entgegengesetzten Hemisphäre gemeint sei, weg. Die Erklärung T's. sieht ganz einfach aus und hat viel Bestechendes. Allein man muss sie verwerfen, weil dann offenbar obige Stelle den Sinn erhielte, als ob der Bär nicht den Polarkreis verträte, vielmehr zwei Sternbilder zusammen die Grenzen bildeten: der Arkturus und der Bär. Die Übersetzung des Fragments würde lauten: Des Morgens uud Abends Scheidung ist der Bär und dem Bär gegenüber der Wächter des hellen Zeus (Arkturus). Nach dieser Übersetzung müsste man glauben, da der Arkturus nicht weit vom Sternbild des Bären entfernt ist, auch dieser bestimme die Grenzen des Auf- und Niedergangs der Sterne zusammen mit dem Bären. Wie

*) Vgl. Patin, Heraklits Einheitslehre, Seite 36.

konnte aber Strabo, ganz abgesehen davon, dass er zu einer solchen Annahme, den Arkturus bei der Bestimmung der Grenzen des Polarkreises hereinzuziehen, nicht geschwiegen hätte, aus der obigen Stelle die Berechtigung herleiten, die Bärin als Repräsentantin des Polarkreises aufzufassen. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn obige Stelle einen solchen Sinn erhält, dass der Bär ohne jenen *οὖρος* ganz allein die Grenze bildete. Und diesen Sinn erlangt man nur, wenn dieser unbekannte *οὖρος* nicht in der Nähe des Bären, überhaupt nicht in der nämlichen Hemisphäre, sondern in der entgegengesetzten zu suchen ist. Denn nur dann kann er in der südlichen Hemisphäre, ebenso wie der Bär in der nördlichen, die Grenzen des Auf- und Niedergangs der Sterne bilden, also auch einen Polarkreis bestimmen, nämlich den südlichen. Dies scheint mir eine logisch zwingende Deduktion zu sein, wenn anders Strabo überhaupt vernünftig schloss. Teichmüller hat meine Erklärung eine „freie Phantasie“ genannt. Wenn ich freilich „den Bären selbst zum Wächter des Äther-Zeus, d. h. der Sonne, gemacht hätte, während diese ihren Nachtbogen beschreibt,“ wie mir Teichmüller fälschlich imputiert, dann möchte dies wohl der Fall sein. Allein ich sagte ausdrücklich: „jener unbekannte *οὖρος* muss nun die nämliche Rolle wie der Bär, natürlich in der andern Hemisphäre, spielen,“ nicht aber der Bär. Teichmüller beruft sich (S. 281) für seine Erklärung auf Geminus, der bei Isag. IV deutlich sagt, dass der Bär wirklich die Grenze des Polarkreises bildet. Allein dies habe ich doch nicht bezweifelt, vielmehr will ich gerade Teichmüller gegenüber die Auffassung wahren, dass der Bär allein jene Grenze bestimmt. Was soll denn jene Stelle für seine Interpretation beweisen, dass *τῆς ἄρκτου οὖρος* der Arkturus sei? Auch ich vermag nur so viel festzustellen, dass man darunter einen Stern der andern Hemisphäre zu verstehen hat. Ich habe darüber hinaus nur eine Vermuthung gewagt: „er mag wirklich ein Wächter des Äther-Zeus, d. h. der Sonne, während sie ihren Nachtbogen beschreibt, gewesen sein.“ Denn Heraklit ruft die Sonne mit „Zeus“ an, wie die Stelle des Heracl. Alleg. Hom. p. 146 zeigt.

4. Auf Drehungen *(στροφαί)* der Räder oder Kähne führt Anaximander Sonnen- und Mondsfinsternis zurück. Ebenso Heraklit. Anaximander sagt (Plut plac. phil. II, κ.): *ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ.* Heraklit (Diog. IX,11): *ἐκλείπειν θ᾽ ἥλιον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν.*

5. Anaximander wie Heraklit haben die Ordnung der Gestirne festgesetzt. Nur weist Ersterer den Fixsternen nicht einen grösseren Abstand von der Erde an, sondern versetzt sie noch unter den Mond, der zunächst nach der Sonne kommt. Dies berichten Stob. I,510 und Plac. phil. II,156 einstimmig. In Bezug auf die Stellung der Fixsterne hat Heraklit sich der Vorstellung des Anaximenes angeschlossen, der die Gestirne sogar „wie Nägel“ an dem krystallartigen Himmel befestigte (Plac. phil. II,14). Von dem Nämlichen stammt auch die Ansicht Heraklits, dass die Sterne wegen ihres zu grossen Abstandes von der Erde nicht erwärmen. Hipp. berichtet ref. haer. I,7 von Anaximenes: *τὰ δὲ ἄστρα μὴ θερμαίνειν διὰ τὸ μῆκος τῆς ἀποστάσεως.* Und Diogenes sagt IX,11 von Heraklit: *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἄστρα πλεῖον ἀπέχειν ἀπὸ γῆς καὶ διὰ τοῦτο ἧττον λάμπειν καὶ θάλπειν . . . . τὸν μέντοι ἥλιον ἐν διαυγεῖ καὶ ἀμιγεῖ κεῖσθαι καὶ σύμμετρον ἀφ᾽ ἡμῶν ἔχειν διάστημα. τοιγάρτοι μᾶλλον θερμαίνειν τε καὶ φωτίζειν.*

6. Weit entfernt, dass H. keine „naturwissenschaftlichen Erklärungen“ im Geiste eines Anaximander und Anaximenes gab, sondern sich auf die „Kenntnisse, die jeder Viehhirt haben kann, beschränkte,“ hat Heraklit für Tag und Nacht, Jahreszeiten, Regen und Winde, Blitz und Donner Gründe anzugeben versucht. Diogenes sagt IX,8, Heraklit habe gelehrt: *ἡμέραν τε καὶ νύκτα γίνεσθαι καὶ μῆνας καὶ ὥρας ἐτείους καὶ ἐνιαυτούς, ὑετούς τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις.* Und weiter unten: *καὶ ἐκ μὲν γὰρ τοῦ λαμπροῦ τὸ θερμὸν αὐξανόμενον θέρος ποιεῖν, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσθαι. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ* (d. h. über die oben angeführten meteorologischen Erscheinungen). Stob. ecl. I,594 stimmt damit überein: *Ἡράκλειτος βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νεφῶν κατ᾽ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* H. bringt, wie seine Vorgänger, die meteorologischen Erscheinungen in Zusammenhang mit den astronomischen und führt alles auf die Wirkung der Dünste zurück. Auch Anaximander stellte, wie aus Plac. phil. III,3, 1, 71, Stob. ecl. I, 590, Hipp. Ref. I,6 hervorgeht, bereits Hypothesen über die Entstehung des Regens, der Winde, des Blitzes und Donners auf und gibt als ihre Ursache die Winde an. Das Nämliche that Anaximenes, wie wir aus einem Bericht des Hippolyt wissen.

Dieser sagt ref. haer. I,6 von dem genannten Physiker: *ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων . . . . ἀστραπὰς δὲ, ὅταν ἄνεμος ἐμπίπτων διϊστᾶ τὰς νεφέλας.* Wir wissen, dass auch Heraklit Blitz und Donner als ein Auseinanderreissen zusammengeballter Wolken durch die Lüfte erklärte.

7. Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, dass der Grundgedanke Anaximanders, die Ordnung in der Welt erheische eine rächende *δίκη*, auch die astronomischen Vorstellungen Heraklits beherrscht. Anaximander sagt bei Simpl. phys. 6, a: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καί δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Ein heraklitisches Fragment bei Plut. de exil. c. 2 lautet: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησίν ὁ Ἡράκλειτος, εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

Die vielen Beziehungspunkte, die zwischen Heraklit und seinen Vorgängern in den physikalischen Naturanschauungen bemerkbar sind, berechtigen zu dem Schluss, dass Heraklit auf diesem Gebiet keineswegs ein prinzipieller Gegner jener war, wie Teichmüller meint, vielmehr geht H. von den nämlichen oder doch ähnlichen Grundvorstellungen aus. Die astronomischen Lehren lassen auch im Detail häufig die Spuren der Denkweise der jonischen Schule erkennen. Wegen der besonderen Einfälle aber, die Heraklit hatte, wird Niemand ihn seinen Vorgängern entfremden wollen, denn jeder derselben hatte solche. Sie waren keine Nachbeter, sondern Fortbildner früherer Weltansichten.

Wir haben bisher die Frage der historischen Stellung des Philosophen von Ephesus näher nur nach einer Seite hin untersucht, indem wir sein Verhältnis zu seinen unmittelbaren Vorgängern betrachteten. Wir wollen nun auch die andere Seite ins Auge fassen und die Einwirkungen Heraklits auf seine unmittelbaren Nachfolger aufzuhellen versuchen. Hippo und Diogenes schliessen sich zeitlich enge an Heraklit an, wie schon Zeller näher dargethan hat, und, obgleich der Eine als ein Schüler des Thales, der Andere als ein Schüler des Anaxagoras erklärt wird, so verraten doch Beide den Einfluss des Ephesiers.

Von Hippos Lehre freilich wissen wir wenig Näheres, auch seine Lebensumstände sind in Dunkel gehüllt; trotzdem lassen auch die spärlichen Berichte seine Beziehungen zu Heraklit erkennen. Aristoteles schliesst ihn I,3, 984, a, 3

an Thales an, weil er das Feuchte als Weltprinzip angenommen habe, das ihm zugleich die Seele ist, indem er „wohl ähnlich wie Anaximenes schloss, was Ursache des Lebens und der Bewegung sei, müsse auch der Urstoff sein“ (Zeller I,234, 4, A.). Neben dem Feuchten spielte aber auch das Feuer eine grosse Rolle, so dass Hippol. ref. haer. I,16 und Sext. adv. math. IX,391 sogar berichten, er habe zwei Prinzipien, Wasser und Feuer, angenommen. Wie aus der Stelle des Hippol. hervorgeht, theilen sich diese in die Herrschaft über die Seele. Berücksichtigt man nun, dass auch nach Heraklit die Seele abwechselnd trocken und feucht werden kann, und sowohl Hippo nach dem Schol. 2. Aristoph. nub. 92 als auch Heraklit nach Sext. math. VII, 127 ff. den absonderlichen Vergleich innerer Prozesse im Menschen mit „Kohlen“ machen, so wird man den Schluss für berechtigt halten können, dass eine solche Ähnlichkeit der Lehren keine zufällige sein kann, zumal da der einzige Vers, den Athen. XIII, 510, 6 von seiner Schrift erhalten hat, sich ebenso gegen die Vielwisserei richtet, die schon Heraklit so heftig bekämpft hat. Hippo war ein Zeitgenosse des Komödiendichters Kratinus, der, wie uns der obenerwähnte Scholiast in den *Πανόπται* berichtet, den Philosophen verspottete. Da nun Kratinus, der bekanntlich erst im späteren Lebensalter dichtete, 423 starb, und die Abfassung der Schrift Heraklits, wie Zeller nachweist, ungefähr in das Jahr 478 fällt, so würde Hippos Jugend in das Alter Heraklits fallen.

Gegenüber der Auflösung des Weltprinzips in eine Mehrzahl von Elementen, wie sie von den Schulhäuptern Empedokles und Anaxagoras, mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, vollzogen wurde, hat Diogenes von Apollonia noch an dem alten einheitlich-hylozoistischen Standpunkt der Jonier und besonders Heraklits streng festgehalten. Gleich am Anfang seiner Schrift verkündete er, dass alles Seiende von dem Nämlichen stamme und das Nämliche sei. Der Titel der Schrift des Diogenes lautet: *περὶ φύσεως*. Und auch von ihm berichten Galen in Hippocr. VI und Simpl. phys. 32, b, dass diese in mehrere Bücher zerfallen sei. Beide stellten höchst bedeutungsvoll den Begriff *λόγος* an die Spitze ihrer Philosophie, ja sie begannen sogar Beide in ihrem Werk mit dem Wort *λόγου*. Der Hauptsatz Beider drückt die Einheit des Seienden wie des Gewordenen aus, nur giebt ihm Diogenes, dem durch seinen Gegensatz zu den jüngeren Naturphilosophen die Prinzipien der alten jonischen Schule in

ihrer vollen Schärfe zum Bewusstsein kamen, eine allgemeinere, abstraktere und genauere Fassung, und glaubt ihn eben jener fortgeschritteneren Auffassung gegenüber noch näher ausführen und begründen zu sollen. Diogenes nahm die Luft als Weltprinzip an. Auch Heraklit verstand unter seinem „Feuer“ den „Hauch,“ also eigentlich im Grunde die Luft, wie ja auch einige Berichterstatter, wie bereits erwähnt, wirklich dieses Element als das Weltprinzip Heraklits verkündeten. Und sofort erklärt Diogenes ebenso wie der Philosoph von Ephesus dieses Prinzip auch als Seele des menschlichen Körpers. Es beherrscht (*κυβερνᾶν* sagt auch Diogenes) alles. Das Walten des Prinzips in Allem stellen sich beide Philosophen vor als ein Ergreifen aller Dinge, ein Hindurchgehen durch Alles und ein Sein in Allem. Heraklit sagt (fr. 19 Mull.): *εἶναι ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Und Plut. de Is. 76 berichtet: *κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον*; desgleichen Pseudo-Hippokrates *περὶ διαίτης.* I,10: *πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ* und weiter unten: *πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται διέπον ἅπαντα.**) Denselben Gedanken spricht Diogenes in fr. 6, Simpl. 33, a fast in gleicher Fassung aus: *ὑπὸ τούτου* (sc. *ἀέρος*) *πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν.* Simplicius berichtet phys. 8, a, von allen, die ein einheitliches Grundprincip annahmen, hätte jeder darauf gesehen, dass es eine wirkende und zur Hervorbringung der Dinge taugliche Kraft besitze, so z. B. Heraklit auf die lebenerweckende Kraft. Indem man, sagt er an einer anderen Stelle, 6, a, m, auf die Fähigkeit Leben zu erzeugen und zu schaffen, auf das schnelle durch alle Dinge hindurchgehende und alles verändernde Wesen des Feuers sah, stellte man diese Behauptung auf. Auch Aristoteles de an. I,2, 405, a, 25 hebt an dem Princip des Heraklit, der Seele als Hauch, hervor, dass es das relativ unkörperlichste und immer fliessend sei. Das Bewegliche werde durch das Bewegliche erkannt. Desgleichen erwähnt Plato Crat. 412, C. ff, dass alle, welche das Prinzip auf die Wanderschaft schicken, annehmen, es besitze die Eigenschaft der Beweglichkeit, wodurch es durch alles hindurchgehe und das Werden hervorrufe; es sei das Schnellste und Feinste. Mit diesen Grundanschauungen stimmt Diogenes vollkommen überein. Das Prinzip komme zu Jeglichem, ordne alles und wohne

*) Vergl. die nähere Erörterung der Stelle des Pseudo-Hippokrates am Schluss, Conj. 4.

in Jeglichem, lautet fr. 6, b, Simpl. 33, a. Und Arist. de an. I,2, 405, a, 3 berichtet von ihm, dass es das Beweglichste und Feinste war.

Nicht nur das Leben, auch das Denken ist von dem Zusammenhang mit dem Weltprinzip bedingt. Jedes Wesen, lehrt Heraklit, bezieht seinen Vernunftantheil von der Weltvernunft*). Wie die Kohlen, dem Feuer genähert, glühend werden und abgesondert verlöschen, so wird auch dieser Vernunftstoff durch die Trennung von der umgebenden Luft fast unvernünftig, durch die Vereinigung mit dem Ganzen durch die Sinne demselben homogen. (Sext. Math. VII,127).

Übereinstimmend lehrt Diogenes im fr. 5. Simpl. phys. 32,6: „Jedes Wesen lebt durch die Luft und dieses ist ihnen Seele und Denken, und wenn es davon getrennt wird, stirbt es und das Denken versiegt.“ Und wenn Heraklit sagt: „das Gemüth ist des Menschen Dämon. Aber das menschliche Gemüth hat nicht die Vernunft, sondern das göttliche hat sie,“ so lässt sich auch damit ein Ausspruch des Diogenes in Parallele setzen: „von diesem (dem Weltprinzip) scheint mir das Gemüth zu stammen.“

Auch die astronomischen Vorstellungen des Diogenes bekunden den Einfluss Heraklits. Nach Stob. ecl. I,508 und Plut. plac. II.13, 4 hielt er die Gestirne für Hohlkörper, die durch Löcher Feuer ausathmen. Sie seien *διάπνοιαι τοῦ κόσμου*. Die Ähnlichkeit mit Anaximanders Gestirnen, die durch Löcher in einen radkranzähnlichen Kreis Feuer ausathmen, und mit Heraklits Gestirnflammen, die aus hohlen, mit feurigem Dunst angefüllten Gestirnkähnen hervorsprühen, springt sofort in die Augen. Arist. Probl. XXIII, met. II,2, 354, a, 32, Stob. I,526 ff.,335 lassen die heraklitische Sonne ebenfalls von Ausathmungen des Meeres sich „nähren“ (*τρέφεσθαι*). Der absonderliche Vergleich der Sonne mit einem „Tier auf der Weide“ findet sich bei Beiden. Die hindurchgehende Sonne lenke die Dinge, war die Ansicht der Herakliteer nach Cratylus 413, B und Diogenes meint nach Plut. b, Euseb. pr. ev. I, 813, die Sonne hätte die Dinge oben in Ordnung gebracht. Heraklit hielt die Sonne für eine Art Seele, die sich von den reinsten Dünsten „ernährt,“ und ebenso erklärt Diogenes sie geradezu als eine Seele, die aber weniger feucht sei, als die anderen Seelen. (fr. 6, Simpl. 33, a).

---

*) Plut. de Is. 76, *μοίρα* ist nicht stoisch (Zeller), sondern wird durch Sext. Math. VII,127 und Pseudo-Hipp. *π. διαίτ.* I,4 als echt heraklitisch bestätigt.

Ja Diogenes scheint ebenso wie der heraklitisierende Pseudo-Hippokrates de diaet. I,10 den Gestirnbahnen entsprechende Feuerumläufe im Mikrokosmus angenommen zu haben. Er spricht von einer *ἀστηριακὴ κοιλία τῆς καρδίας*, ganz analog wie Pseudo-Hippokrates: *αἱ μὲν* (sc. *περίοδοι*) *πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν, σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ εἰς τὴν ἔξω περιφορὰν πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν, αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσα τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ.* Eine „Nachahmung des Grossen mit Kleinem“ hat der Verfasser der Diätetik diese Lehre genannt. Das Entstehen von Donner, Blitz und Winden haben Beide zu erklären versucht und ähnliche Vorstellungen hiebei entwickelt*).

Kritischer Anhang.

1. Hippolyt. Refut. omn. haer. IX,10. *λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ῇ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν εἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων. ἔνθα δεόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτιζόντων καὶ νεκρῶν.* Hippolyt spricht davon, dass Gott die Ursache der Auferstehung sei, also muss der Ausspruch an der offenbar korrupten Stelle: *ἔνθα δεόντι* sich auf Gott bezogen haben. Sauppe hat *ἔνθα θεὸν δεῖ* vorgeschlagen; mir scheint aber graphisch folgende Änderung näher zu liegen: *ἔνθα δεῖ ἐπὶ θεὸν ἀνίστασθαι κτλ.*

2. In der von Sext. adv. math. VII,132 und Hipp. Refut. XI,9 überlieferten Stelle: *γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροί εἰσιν πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων, ὅκως ἔχει* haben Bernays und Bunsen statt *ἄπειροί εἰσιν* vorgeschlagen *ἀπείροισιν ἐοίκασι.* Mir scheint der ursprüngliche Text einen guten Sinn zu geben: „Denn obgleich alles dieser Rede gemäss geschieht, sind sie doch unerfahren, wenn sie sich an solchen Worten und Werken versuchen, wie ich sie darlege, indem ich zergliedere gemäss der Natur und spreche, wie es sich verhält.“ Man hat bisher die Stelle

---

*) Heraklit Stob. ecl. I,594. Diogenes Stob. I,594. Alex. met. 91, a und 93, 6, a.

auch nicht befriedigend erklären können. Unter den „Worten“ scheinen mir die Erklärungen der Namen, namentlich von Gottheiten (Zeus, Hades, Dionysos, Dike u. s. w.) gemeint zu sein. Im Kratylos wird Heraklit die Meinung zugeschrieben, dass die Worte nicht *θέσει*, sondern *φύσει* entstanden seien. Schaarschmidt u. a. haben freilich mit Recht darauf hingewiesen, dass diese Lehre sich nicht mit dem Satze vom Fluss aller Dinge zusammenreimen lässt, was ja auch Sokrates dem Kratylos vorhält. Mir scheint aber gerade der Kratylos deutlich zu zeigen, dass es sich hier um eine Konsequenz handelt, an die Heraklit selbst nicht gedacht hat. Wie dem auch sein mag, Heraklit hat jedenfalls Erklärungen von Götternamen gegeben, wie aus dem Ausspruch: „Zeus und Hades ist derselbe,“ hervorgeht. Was er unter „Werken“ verstand, erläuterte er selbst durch das bekannte Experiment mit dem „Mischtrank,“ das ein anschauliches Beispiel für das Leben im Staate sein sollte.

3. Clem. Al. Strom. IV,22: *ἄνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ* (nach gew. Annahme *εὐφρόνῃ*) *φάος ἅπτεται* (*ἅπτει*) *ἑαυτῷ, ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.* Der Gedanke, der Mensch zünde sich in der Dunkelheit ein Licht an, ist zu trivial und passt nicht zu dem Folgenden: tot ist er ausgelöscht! Überdies steht überall *ἅπτεται*. Mit einer kleinen Veränderung: *φάος* in *φάεος* kann man den ursprünglichen Text aufrecht erhalten: *ἄνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ φάεος ἅπτεται ἑαυτῷ . . . κτλ.* „Der Mensch verbindet sich in der Freude mit dem Licht durch sich selbst (sein eigenes Wesen), tot ist er ausgelöscht.“ Zur Erklärung der *εὐφροσύνη* dient die Stelle des Theodoret vol. IV, p. 984, wo es von Heraklit heisst: *ἀντὶ γὰρ τὴς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν. εὐαρέστησις* ist der stoische Terminus, *εὐφροσύνη* der heraklitische. Ammon. erklärt: *εὐφροσύνη πάθος χρόνιον μετὰ σωφροσύνης γιγνόμενον.* Da nun Heraklit bei Stob. Floril. III,84 selbst sagt: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιέειν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*, so hätten wir also die *εὐφροσύνη* als das höchste ethische Prinzip Heraklits zu betrachten. In diesem höchsten Glückseligkeitszustand berührt sich der Mensch mit dem Licht, d. h. dem reinsten Feuer, dem Lebensprinzip Heraklits, durch sich selbst. Sein Zustand „grenzt“ an den des Feuers in der höchsten Potenz. Die beiden grössten Gegensätze stehen also am Anfang einander gegenüber. Schlafende und Blinde sind das andere Paar, die

Mittelzustände und Übergänge zwischen den obigen darstellen. „Lebend grenzt er schlafend an den Toten, ist sein Augenlicht erloschen, grenzt er wachend an den Schlafenden.“

4. Diog. IX,7: λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς παρᾶται ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Text wie Sinn der Stelle bietet ausserordentliche Schwierigkeiten. Schon Schuster hat darauf aufmerksam gemacht (S. 391), dass Menagius ψυχῆς πειρατέον liest, was auch der lat. Übersetzer der Aldobrandina schon vorgefunden oder vermutet zu haben scheint, da er die Worte wieder giebt: dicitur etiam animae conandum. Die Übersetzung lautete also: „Auch wird gesagt (in der Schrift Heraklits), man müsse sich an der Seele versuchen (sie untersuchen; vgl. Hipp. ref. om. haer. IX,9: πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων). Du dürftest es nicht auffinden, wenn du auch jeden Weg betrittst: ein so tiefes Mass hat sie.“ Ich beleuchte diesen letzteren Zusatz durch eine Stelle bei Pseudo-Hippokrates de diaeta, der offenbar zu jenen „heraklitisierenden“ Ärzten gehört, die Aristoteles*) tadelt, weil sie, ganz im Geiste Heraklits, die Vorgänge im Körper mit denen in der Welt vergleichen. Jene Stelle heisst c. 10: ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεσκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἑωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ .... ἐν δὲ τούτῳ ἐποιήσατο τὸ πῦρ περιόδους τρισσὰς περαινούσας πρὸς ἀλλήλας καὶ εἴσω καὶ ἔξω αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν, σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ εἰς τὴν ἔξω περιφορὰν πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν, αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ. Er setzt den Körper in Parallele mit der ganzen Welt und führt den Vergleich näher durch. Das „wärmste und mächtigste Feuer“ ist in der Welt die Sonne, in dem Körper kann es nur die Seele sein. Die Seele hat also im Körper eine ähnliche Bahn wie die Sonne am Himmel. Auch sonst haben ja die Sonne und die Seele nach Heraklit manche πάθη (um mit Diogenes IX,7 zu sprechen) gemein. Die Sonne muss in den Hades — die Erinyen holen sie, wenn sie ihr Mass überschreitet — wie die Seelen, und sie hat auch ihre Auferstehung (Plut. quaest. Platon. VIII,4 sagt: ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ... καθ' Ἡράκλειτον) und wird Wächter, wie die Seelen. Man begreift nun, dass Diogenes an obiger Stelle unmittelbar nach der Sonne von der Seele redet. Auch bei der Seele muss es sich um das

*) Probl. p. 908 a, 28: πότερον, ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι.

Grössenverhältnis handeln. Das Wort *λόγος* hat, wie bereits erwähnt, bei Heraklit einen vieldeutigen Sinn. Zur Erläuterung kann ein Bericht des Stobäus dienen, der ein weiteres Licht auf obige Stelle wirft. Stob. ecl. phys. I,60: *Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας, δημιουργὸν τῶν ὄντων.* Das *περιοδικὸν πῦρ* erinnert sehr an die *περιόδους* bei Pseudo-Hippokrates a. a. O.; *λόγος* ist hier offenbar in demselben Sinn wie *ἁρμονία* gebraucht. Man könnte also *λόγος* in der Stelle des Diogenes geradezu mit „Harmonie" übersetzen. Und ebenso den Anfang bei Pseudo-Hippokrates: „Nach einem einzigen Mass," oder „nach einer einzigen Harmonie." Dieses „Mass," dieses „Grössenverhältnis" der Bahn, die sich die Seele im Leibe bereitet hat, ist tief verborgen und nicht aufzufinden.



